

MAREK KWIEK

„POWINNI TYLKO IŚĆ ZA TYM,
KTÓRY PROWADZI ...”,
CZYLI O FILOZOFII I POLITYCE

(Sartre – Barthes – Foucault)

I.

Ach, gdyby rządźili – filozofowie...¹ „Wszystko byłoby inaczej”, powiada Platon ustami Sokratesa do Glaukona w V księdze *Państwa*.² Nie jest to ani mała rzecz, ani łatwa. „Choć możliwa”. Filozof i polityk, z jednej strony „wpływ polityczny”, a z drugiej „umiłowanie mądrości”, o których wspomina Platon. Zawsze kusząca strona filozofowania, dzierżenie rządu, a już na pewno dzierżenie rządu dusz. Bo przecież zło nie ustanie – „pokaż to się w jedno nie zleje”... A więc albo król filozofem, albo filozof królem; albo doradzanie księciu (tyranowi), albo bycie samemu księciem (tyranem). Motyw iluzorycznej wiary w pożytki płynące z ufilozoficznienia władcy przewija się przez całą historię filozofii. Pomysł Sokratesa (a raczej samego Platona, bo nie jest on tu przecież wyrazicielem nauk sokratejskich) brzmi, jak sam

¹ Pracę wykonano w ramach projektu badawczego finansowanego przez Komitet Badań Naukowych. Autor wyraża wdzięczność Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, której jest stypendystą.

² Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, tom I, s. 281-282. A przypomnijmy tu o zasadniczej różnicy między tym, co Platońskie i tym, co Sokratejskie. Powiada Hannah Arendt w *Myśleniu*: „Trudność polega na tym, że Platon posługiwał się Sokratesem jako filozofem nie tylko we wczesnych i wyraźnie ‘sokratejskich’ dialogach, lecz również później, gdy kazał mu wypowiadać koncepcje jawnie anty-Sokratejskie” (tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa, 1991, s. 232).

przyznaje, „bardzo opacznie i niewiarygodnie”. Właściwie opatrzonej jest tyłoma zastrzeżeniami z jego strony, iż wprost trudno uwierzyć, iż brany był poważnie. „Fala śmiechu” Sokratesa zalewa, grozi mu „utrata ludzkiego mniemania”, z drugiej strony potrzebna jest do wypowiedzenia tej prawdy, zwyczajnie i po prostu – odwaga; odwaga powiedzenia – „że oni powinni rządzić”. Bo przecież dwa są rodzaje ludzi na świecie w tej odważnej typologii: a więc ci, którzy są w kontakcie z filozofią i „powinni przewodzić w państwie” i cała reszta, wszyscy inni, którym ten kontakt nie jest dany, a którzy, mówiąc słowami Sokratesa, „powinni tylko iść za tym, który prowadzi”. Społeczeństwo: filozof i ci, którzy za nim idą (albo – czasami – którzy skazują go na śmierć). Samemu Sokratesowi trudno było w przywoływanym Platońskim dialogu uwierzyć w to, co mówił Glaukonowi, swemu rozmówcy. I bardziej rzecz się pewnie zasadzała na śmiechu i pośmiewisku niż odwadze, chyba że na odwadze śmieszności.

Z czasem jednak motyw ten stawał się coraz bardziej możliwy do zaaprobowania. Gdy filozofia przestała być „ćwiczeniem duchowym” antycznej Grecji, stała się konceptualną służką teologii (bo aspekt praktyczny odstąpić jej przyszło chrześcijańskiej mistyce – jak chce Pierre Hadot³), a choć wreszcie ponownie się usamodzielniała, to do swojej pierwotnej, greckiej praktyczności już nie wróciła. Przypomniła sobie natomiast, iż może być spowinowacana z polityką i władzą. Zaczęła myśleć o losie Zachodu, przeznaczeniu Niemiec czy przyszłości Francji – o urządzaniu świata już nie tylko w utopijnych traktatach, lecz tu i teraz. Rewolucja Francuska uchodziła w Niemczech za twór i produkt filozofii – Kant, a zwłaszcza Hegel pisali wiele o „mizerii” życia niemieckiego, gdzie filozofia jest teorią, podczas gdy w sąsiedach zmienia się porządek świata i pada *ancien régime*. Wiara w potęgę filozofii od czasów niemieckiego idealizmu rosła nieprzerwanie, kulminując bodaj u późnego Husserla z Kryzysów w Niemczech, a u Kojève’a ze *Wprowadzenia do czytania Hegla* we Francji. Uwierzył w swoje posłannictwo w historii (uniwersytetu? narodu niemieckiego? Europy? świata?) Martin Heidegger. Uwierzył i długo nie mógł zapomnieć. W jedno miały się zlać Platoński „wpływ polityczny i umiłowanie mądrości”.

Ci, którzy kochają mądrość (filozofowie, a potem mędrcy⁴) i ci, którzy kochają władzę, zawsze mieli na siebie nawzajem mesmeryczny wpływ. Drogi

³ P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa: Wydawnictwo IFIS PAN, 1992, s. 53-54.

⁴ Zob. wykład Alexandre’a Kojève’a z 1938-1939 o „filozofii i mądrości” z *Introduction à la lecture d’Hegel*: to Hegel miał być pierwszym Mędrcem, a nie Filozofem, człowiekiem, w którego wcieliła się wiedza absolutna. Przyznanie się do tego wymagało od niego „niesłychanej śmiałości” (Kojève, s. 76), żeby nie powiedzieć – boskości, co zresztą ocierało się o szaleństwo, o czym wspomina Georges Bataille w *L’expérience intérieure*. „To prawda, nie można dostąpić mądrości, jeśli nie jest się w stanie uwierzyć we własną boskość”, powie Kojève. A zawtóruje mu Bataille:

filozofa i Miasta, filozofa i władcy, drogi prawdy i polityki krzyżowały się zawsze, chociaż z różnym skutkiem. Znamy z historii głośne alianse, komentowane poprzez wieki, brane albo – częściej – ku przestrodze albo – o wiele rzadziej – za godny naśladowania wzór dla przyszłych pokoleń: Platon i Dionizjos z Syrakuz, Arystoteles (bogatszy już o platońskie doświadczenie – koniec epopei na targu niewolników) i Aleksander Wielki, Hegel i Napoleon (choćby w wersji Kojève’a), a później Fryderyk Pruski (w wersji Poppera i jako jego „wkład w wojnę”), wreszcie Heidegger i nazizm oraz Lukács i stalinowski marksizm. Różne to były alianse, o różnym stopniu intensywności, przekonania czy wiary, płynące z odmiennych motywacji – od naiwności, szlachetnych porywów ducha, serca i umysłu, przez przyzwolenie na zło i wybór zła mniejszego, po chłodną kalkulację filozoficzną i polityczną. Każdy z przywoływanych tu przypadków wymagałby odrębnej analizy i specyficznej dla siebie refleksji, bo przecież radykalnie czego innego pragnął w różnych okresach życia i filozofowania Hegel, czego innego Heidegger, a jeszcze inne motywy kierowały Lukácssem.⁵ Nie chciałbym sprawiać wrażenia, iż nie dostrzegam wręcz przepaści dzielących wspomniane tu alianse filozofów z władzą (słowa „alians” używam tu celowo w nieco wieloznacznym i niedookreślonym sensie). Różni to byli filozofowie i różne to były władze: chyba trudno porównywać ze sobą którykolwiek z dwóch przypadków niesprowadzalny do siebie jest stosunek Platona i Arystotelesa do władzy⁶, podobnie jak (na pierwszy rzut oka) najbliższe w czasie sobie i nam przypadki Heideggera i Lukácsa.⁷ Jedyne, co na tym wstępnym etapie rozważań

„Wyobrażam sobie, że na portrecie Hegla jako starego człowieka widzę wyczerpanie, horror bycia w głębiach rzeczy – horror bycia Bogiem. Hegel, w momencie, kiedy system został domknięty, uważał przez dwa lata, że oszaleje” (*Inner Experience*, SUNY Press, New York 1988, s. 110). Hegel miał więc czelność, śmiałość, odwagę, aby porzucić wielu uparcie do mądrości dążących i uznać, iż mądrość właśnie posiadał. Jak ustosunkować się dzisiaj do „boskiego Hegla” i „boskiego Kojève’a”, a nawet, w innej perspektywie, do „boskiego Straussa”? *Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sage...* Filozofowie mnie nie interesują, szukam mędrca, powie Kojève...

⁵ Zob. T. Rockmore, *Heidegger and French Philosophy*, Routledge, London 1995, s. 148-149, który kategorycznie odrzuca możliwość zestawiania ze sobą politycznych uwikłań obydwu filozofów, motywując to m.in. faktem, iż Lukács przeprowadził krytykę stalinizmu i nie ukrywał ani natury, ani zakresu swojego zaangażowania, czego o Heideggerze powiedzieć nie można (co pokazuje chociażby Hugo Ott w chyba najlepszej istniejącej biografii politycznej Heideggera, przełożonej z niemieckich fragmentów jako *Martin Heidegger. A Political Life*, Basic Books, London 1993, zwłaszcza rozdziały IV i V).

⁶ O czym przypomina Hannah Arendt w doskonałym tekście „Prawda i polityka” z tomu *Między czasem minionym a przyszłym*, Aletheia, Warszawa 1994, odsyłając do stwierdzeń Arystotelesa z VI księgi *Etyki Nikomachejskiej*.

⁷ Powiada Stefan Morawski w głośnym tekście *Z dziejów samookaleczonego umysłu*: „Lukács (...) rozumował tu [w *Zniszczeniu rozumu*] wedle strychułca politycznego i to w ekstremalnej wersji. ‘Kto nie jest z nami, ten jest przeciwko nam’ – oto wykładnia jego stanowiska”, „Literatura na Świecie”, 6/1985, s. 284.

pragniemy pokazać, to fakt, iż nawet najwięksi filozofowie (może wręcz należałoby powiedzieć: zwłaszcza najwięksi?) wchodzili bądź byli wciągani w skomplikowane relacje z władzą, niezależnie od tego, czy myślimy o antycznej Grecji, Niemczech romantycznych czy ostatniego międzywojnia. Jestem przekonany, iż styk prawdy i polityki, filozofii i władzy, pytanie o „duchową” czy „intelektualną” rewolucję, o styk myślenia i działania, o „ogrody Epikura” z jednej, a „propagandę” polityczną i filozoficzną z drugiej strony (by odwołać się do debaty Leo Straussa i Alexandra Kojève’a⁸), o „mikrofizykę” władzy przeciwstawioną jej tradycyjnemu, marksistowskiemu ujęciu etc. etc., należy dzisiaj – tak, jak było niemal zawsze – do najpoważniejszych jąder krystalizacji myśli i to zarówno myśli o przeszłości, jak i, przede wszystkim, myśli o teraźniejszości i przyszłości.

2

Sposób myślenia o filozofii i polityce nieodmiennie wiąże się z tym, jak ujmujemy miejsce filozofa w społeczeństwie – jakiej udzielamy odpowiedzi na pytanie o rolę, powiedzmy najogólniej, pisarza w kulturze. Warto by przemyśleć i odnieść do siebie nawzajem trzy odrębne chociaż skoliigacowane ze sobą kategorie: filozof, intelektualista, pisarz. Na razie, myślimy jednak o „pisanium” w najszerszym sensie po to, aby móc spróbować prześledzić i naszkicować meandry przypisywanych mu przez innych (i przez niego samego) wyborów i obligacji, postanowień i oczekiwań. Chcielibyśmy naszkicować wspólny etos w myśleniu francuskim od końca XIX wieku po nasze, ponowoczesne czasy. Francję wybieramy dlatego, iż to francuski cień pada dzisiaj na filozofia i intelektualistę⁹, tam cieszyli się oni jeszcze do niedawna najwyższym poważaniem, bowiem ich miejsce wpisane było w struktury społeczne i kulturową otoczkę od czasów *les philosophes*. Można myśleć o Polsce w tym kontekście w oderwaniu od Niemiec i Ameryki, ale myśleć o niej w oderwaniu od perypetii francuskich byłoby niewybaczalnym błędem.

Powiedzmy zatem na początek tak: pragniemy prześledzić dwa motywy, które ścierają się ze sobą od ponad stu lat, pokazać ich stałą obecność

⁸ „Podejście epikurejskie” (Leo Straussa), ściśle wyizolowane życie filozofa, który jest „poza światem”, uprawia czystą teorię bez żadnego związku z „działaniem” jest wedle Kojève’a „fundamentalnie błędne” (*Tyranny and Wisdom*, s. 150). Zob. zwłaszcza ich debatę poszerzoną ostatnio o całą odnalezioną wieloletnią korespondencję, znajdującą się w wydaniu V. Gourevitcha i M. Rotha: Leo Strauss, *On Tyranny*, The Free Press, New York 1991 (revised and expanded edition).

⁹ Zob. M. Kwiek, *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Wyd. IF UAM, Poznań 1994 oraz „Włóczęgostwo filozoficzne. Esej o Zygmuncie Baumanie” w: *Trudna ponowoczesność. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, pod red. Anny Zeidler-Janiszewskiej, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1995.

i niezmienną opozycyjność na kilku przykładach. Jeden chcemy tu nazwać motywem wspólnotowym, drugi tekstualnym, nie bez pewnych analogii i paraleli w stosunku do Rortowskiej pary solidarności i autokreacji, bowiem pisarze kierujący się pierwszym, myślą głównie o „wspólnocie” i „społeczeństwie” (nie wikłając w to opozycji Tönniesa), kierujący się drugim – o „tekście”. Nie jest to jednak tradycyjna opozycja poznawania świata i wyrażania siebie, opozycja poznania i ekspresji. Marksowska opozycja z głośnej, jedenastej tezy o Feuerbachu pozostaje zamknięta w ramach świata – nie „interpretować”, a „zmieniać”, brzmi nakaz. Opozycja kreślona tutaj przeze mnie – począwszy w kulturze francuskiej od Zoli z jednej, a Flauberta z drugiej strony¹⁰ – oprócz świata bierze pod uwagę również tekst. I w takiej postaci utrzymuje się przez Jean-Paul Sartre’a z „poezją” i literaturą „zaanagażowaną”, Rolanda Barthesa z „pisarzami” i „piszącymi”, Hegla we wpływowym ujęciu Kojeve’a i Nietzschego wedle Deleuze’a (z *Nietzschego i filozofii*), przez opozycję dialektyki i transgresji, po wątpliwą próbę wykroczenia z niej przez Michela Foucaulta w opozycji „intellectuel universel”/ „intellectuel spécifique”. (Powiem więcej, chciałbym w Rortowskiej opozycji autokreacji i solidarności widzieć te same europejskie, francuskie wręcz korzenie, te same sprzeczności, które trapiły egzystencjalistów, których heroizm jest tak silnie u Rorty’ego widoczny. Gdybym miał znaleźć w kulturze francuskiej postać filozofa o podobnych rozterkach – i podobnej próbie ich rozwiązania, wskazałbym, paradoksalnie, choć bez wahania, na Georges’a Bataille’a, który stał zarazem po stronie Hegla i po stronie Nietzschego i nie chciał dialektyki spajać z transgresją, lecz wędrował w swej myśli od jednej do drugiej, co tak pięknie zresztą pokazuje Foucault w złożonym mu hołdzie w okolicznościowym numerze „Critique” – w *Przedmowie do transgresji*.¹¹ Pomimo różnicy w kulturze, czasie i przestrzeni, pomimo braku jakichkolwiek śladów wpływu

¹⁰ Opozycja Zoli i Flauberta jest może najmocniejszą z wielu możliwych, a można ją wyczytać choćby w takim stwierdzeniu Sartre’a: „Pisarz jest w swojej epoce w sytuacji; każde jego słowo napotyka na oddźwięk. I każde milczenie również. Obciążam Flauberta i Goncourtów odpowiedzialnością za represję, jaka nastąpiła po upadku Komuny, ponieważ nie napisali ani wiersza, by jej przeszkodzić. Ktoś może powiedzieć, że nie było to ich sprawą. A czy proces Calasa był sprawą Woltera? Czy skazanie Dreyfusa było sprawą Zoli? Czy administrowanie Kongiem było sprawą Gide’a?”, „Prezentacja ‘Temps Modernes’” w: *Czym jest literatura?*, PIW, Warszawa 1968, s. 139.

Być może nie będzie nie na miejscu przywołanie tu dramatycznego oskarżenia Cyncerona wytoczonego przez Zbigniewa Herberta: „Wspaniały stylista – mówią wszyscy. Nikt już dzisiaj takich długich zdań nie pisze. I co za erudycja. W kamieniu nawet umie czytać. Tylko nigdy nie domyśli się, że żyłki marmuru w termach Dioklecjana to są pęknięte naczynia krwionośne niewolników w kamieniołomach”, „Klasyk” z tomu „Hermes, pies i gwiazda” w *Wiersze zebrane*, Czytelnik, Warszawa 1971. Trafiłem na ten fragment wiele lat temu i dotąd nie spotkałem równie przejmującego opisu wrażliwości...

¹¹ Poza tekstem Foucaulta są tam m.in. głośne prace Maurice’a Blanchota (*Le jeu de la pensée*), Rolanda Barthesa (*Metafora oka*) i Pierre’a Klossowskiego (*Le simulacre dans la communication de Georges Bataille*). Zob. „Critique”, No. 195-196, 1963.

Bataille'a na Rorty'ego, niemożność, a raczej swoista i osobliwa niechęć do wyboru między Heglem a Nietzschem, wyboru między autokreacją i solidarnością, programowa przecież i wciąż na nowo uzasadniana, łączy ich ze sobą mocnym węzłem, zarazem oddzielając choćby od Sartre'a, Barthesa czy Deleuze'a). A więc – „wspólnota” i „tekstualność”. Warto na marginesie zauważyć, iż „wspólnota” (*communauté*) stała się ostatnio we Francji jednym z kluczowych haseł, wokół których ogniskują się filozoficzne dyskusje, a których punktem wyjścia jest często myśl Bataille'a i jego kolejne projekty (*Contre-Attaque*, *College de sociologie*, *Acephale*) – wystarczy w tym miejscu wspomnieć o książkach Jean-Luca Nancy'ego, Maurice Blanchota czy Jean-Francois Lyotarda.¹² Uważamy, iż wydestylowana tu opozycja jest jedną ze stałych w myśleniu francuskim przynajmniej ostatnich stu lat – zmienia się tylko punkt ciężkości, pochylając ku ziemi raz jedną, raz drugą szalę.

Próbę opisu w *Pisarzach i piszących* Barthesa uznajemy za paradygmatyczną. Kim jest pisarz, a kim piszący – kim jest nasz tekstualista i nasz wspólnotowiec? Rzecz oczywista w stosunku do słowa, do języka. Pisarz pracuje nad słowem, w nim działa, słowo nie jest dla niego ani instrumentem, ani narzędziem, ani nośnikiem. Pyta „jak pisać?” i, paradoksalnie, jak powiada Barthes, owa „narcystyczna działalność nie przestaje, przez całe wieki istnienia literatury, prowokować pytań świata”.¹³ Pisarz ujmuje literaturę jako cel, a świat nieodmiennie przywraca mu ją jako środek (trochę jak w Kanta „społecznej towarzyskości” czy Hegla „chytrości rozumu”, dodajmy). Literatura wedle niego jest nierealistyczna, ale to właśnie sama ta nierealistyczność pozwala jej stawiać światu dobre pytania, daje mu moc „wstrząsania światem”. Absurdalnie byłoby pytać go o zaangażowanie – jego („prawdziwa”) odpowiedzialność jest odpowiedzialnością wobec literatury, dokładnie tak jak w Kundery pomysłach o „mądrości powieści” i jej „historii” ze *Sztuki powieści*, a zwłaszcza ostatnich *Les Testaments trahis*.¹⁴ Pisarzem jest ten, kto chce być pisarzem, jego tematem jest „słowo”.

¹² Zob. J.-L. Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable* czy J.-F. Lyotard, *Le Différend* (przełożone na angielski jako, odpowiednio, *The Inoperative Community*, *The Unavowable Community* i *The Differend. Phrases in Dispute*).

¹³ R. Barthes, *Pisarze i piszący*, w: *Mit i znak. Eseje*, tłum. J. Lalewicz, Warszawa: PIW, 1970, s. 245.

¹⁴ Zob. M. Kundera, *Les Testaments Trahis*, Gallimard, Paris 1993, zwłaszcza sztandarową ideę, że powieść to *le territoire où le jugement moral est suspendu*. Być może we wprost przeciwną stronę idzie ostatnio Zygmunt Bauman, o ile można cokolwiek sądzić po jednym tekście: zestawia on (w „Angst in Postmodernity, or on Truth, Fiction and Uncertainty”, niepubl. maszynopis) Kunderę i Eco powiadając, iż różnią ich doświadczenia – odpowiednio totalitaryzmu i ponowoczesności. Prawda rugowana ze świata rzeczywistego może znaleźć schronienie – właśnie w świecie fikcji, powieści. Powieść nie musiałaby być już „rajem indywidualności” jak u Kundery w *Sztuce powieści*, bowiem różnorodności w świecie ponowoczesnym nie brakuje, lecz może właśnie światem niewzruszonych prawd, które nie mogą się już przebić przez dzisiejszą polifoniczność. Dzisiaj nieograniczone możliwości daje sam świat, a zatem ostoja dla jego spójnej

Inaczej „piszący”, *tylko* piszący, żeby od razu przypomnieć Barthesa rozłożenie akcentów. Piszący pisze, aby komunikować świat, stawia sobie cele polityczne, dla których słowo jest tylko środkiem, nie nie znaczącym *vehiculum*. Daje świadectwo, dowodzi, tłumaczy, instruuje, poucza; słowo jest dla niego „środkiem do czynu, ale czynem nie jest”, język jest narzędziem porozumiewania się, środkiem do prowadzenia „myśli” i snucia „refleksji”.¹⁵ Pisarz ma w sobie coś z kapłana, piszący z klerka.¹⁶ *Ecrivain* i *écrivain*, pisarz i piszący (co tak pięknie udało się oddać w polskim, ale już nie w angielskim, gdzie mowa o *authors* i *writers*, przy czym rzecz jasna gubi się akcent kładziony na „przechodniość” piszących). Tekstualni pisarze i wspólnotowi piszący to typologia wyrosła wprost z odwrócenia Sartre’owskiej opozycji z głośnego tekstu „Czym jest literatura?”: Barthes odwraca hierarchię Sartre’a twierdząc, że wszyscy interesujący pisarze to *écrivains*, protestując przeciw poniżaniu poezji i wywyższaniu prozy. Z tej samej opozycji: estetyzm i językowa gra *versus* zaangażowanie społeczne i polityczne, Barthes dowartościowuje przeciwny biegun niż Sartre, tworząc (w *Stopniu zero stylu*) alternatywną historię literatury od czasów Flauberta – dokładnie, od 1848 roku – po współczesność, w ramach której „zadaniem pisarza” nie jest „zajmowanie stanowiska”, jak chce Sartre, funkcją pisarza zaś nie jest wcale, a na pewno nie jedynie, *appeler un chat un chat*, a literatura modernistyczna nie jest owym „rakiem słów”, lecz Flaubert i Mallarmé zajmują w niej poczesne i ważne miejsce (a po nich nie mniej społecznie bezużyteczni Proust i surrealiści).¹⁷ Powiada Sartre, i warto to mieć w pamięci: „Przychodzi dzień, kiedy pióro musi się zatrzymać; trzeba wówczas, by pisarz wziął broń do ręki; bez względu na drogę, jaką dochodzimy do tego, bez względu

wizji stworzonej z mozaiki bezkształtnych fragmentów może stać się fikcja. Wizja Baumana jest jednocześnie alternatywna w stosunku do wizji prezentowanej przez Rorty’ego w: *Heidegger, Kundera i Dickens* (tłum. M. Kwiek w: *Miedzy pragmatyzmem a postmodernizmem* pod red. A. Szahaja, Toruń 1995).

¹⁵ R. Barthes, op. cit., s. 248.

¹⁶ Przypominamy stwierdzenie André Gide’a z *Dziennika* (z 1932 r.): „Jestem przekonany, że sztuka i literatura nie mają nic do roboty w kwestiach społecznych, a jeśli się w nie zaplączą, schodzą z właściwej drogi. Dlatego milczę, odkąd te kwestie władają moim umysłem. (...) Wolę nic nie pisać, niż nagiąć moją sztukę do celów użytkowych. Uznać, że te cele są dziś pierwsze, to tym samym skazać siebie na milczenie” (tłum. J. Guze, Krąg, Warszawa s. 215). Gide dawał świadectwo, nie uciekał od zaangażowania, lecz jego *Powrót do Konga* czy *Powrót z ZSRR*, jak sam gdzieś przyznaje, nie mają z literaturą nic wspólnego...

¹⁷ Zob. J. Culler, *Roland Barthes*, Oxford UP, New York 1983, rozdział „Literary Historian”. Powiada Sartre tak: „Najprostszy czyn nadrealistyczny – napisze dwadzieścia lat później Breton – to wyjść z rewolwerem w rękę na ulicę i strzelać, ile się da, na los szczęścia, w tłum”. Dokładnie to uczynił Paul Hilbert, bohater Sartrowskiego „Herostratesa”, kiedy postanowił „ukatrupić ich z pół tuzina”, tylko pół tuzina, bo rewolwer miał tylko sześć naboii... Zob. R. Kubicki, „Prolegomena do krytyki rozumu szalonego”, rozdział I z książki *Zmierzch sztuki. Narodziny ponowoczesnej jednostki?*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1995.

na wyznawane poglądy – literatura rzuca nas do walki”.¹⁸ I pisarz sięga po broń, lecz w ideale Sartre’a samo pisanie *jest* bronią, bronią jest pióro służące ciemńczonym a nie ciemńcom, bo aby zrozumieć społeczeństwo, w którym żyje, pisarz ma tylko jedną drogę – przyjęcie punktu widzenia najmniej uprzywilejowanych jego członków.¹⁹ Co oczywiście rodzi świadomość nieszczęśliwą i nieczyste sumienie – pisze Hanna Puszko w swojej niedawnej książce o Sartrze: twórca tamtej epoki „nie może się zdecydować, czy pisanie jest czynnością wspaniałą i wzniosłą, ocalającą najwyższe wartości, czy też zgola niepoważną igraszką, śmieszną i płochą; raz czuje się dumny ze swojego powołania, a już za chwilę wstydi się tego, że pisze, gdy inni tyrają w pocie czoła lub giną na wojnach”. I Sartre raz jeszcze: „kiedy byliśmy jeszcze w ławkach licealnych lub w amfiteatrach Sorbony, ponury cień rozciągał się nad literaturą. (...) Wierzyliśmy, że można ocalić swe życie dzięki sztuce, a już w następnym semestrze byliśmy przekonani, że nigdy nikogo nie można ocalić i że sztuka jest świadomym i rozpaczliwym podsumowaniem naszej zguby, balansowaliśmy między przerażeniem a pustostwem, między literaturą-męczeństwem a literaturą-zawodem”.²⁰ Z tych rozterek zrodziły się *Drogi wolności* i Mateusz jako młody intelektualista zmagający się (jak sam Sartre) ze swoim miejscem w świecie i stopniowo dorastający do politycznego zaangażowania, z nich zrodził się późniejszy „sąd nad Baudelaire’em” i monstrualnych rozmiarów studium o Flaubercie.

Sartre zwrócił się do Julienu Benda ze (sławnym) zarzutem, iż klerka nie ma wśród uciskanych, bowiem jest on „nieuchronnie pasożytem klas lub ras uciskających”.²¹ Pisarz musi pisać prosto i zrozumiale, jego język ma być przezroczysty i jednoznaczny, a nie tworzyć amoralną i aberracyjną „prozę poetycką”, w której czyste znaczenie zatrufane jest przez sensy niejasne i wieloznaczne. O ile dla Sartre’a Flaubert był początkiem końca francuskiej

¹⁸ J.-P. Sartre, „Czym jest literatura?” w: *Czym jest literatura?*, PIW, Warszawa 1968, s. 208. Przypomina o tym Allan Stoekl w doskonałej książce *Agonies of the Intellectual*, University of Nebraska Press, Lincoln 1992, s. 307.

¹⁹ Jak powie wiele lat później, w „Plaidoyer pour les intellectuels”, mowie wygłoszonej w Japonii w 1968 roku; zob. *A Plea for Intellectuals*, w: *Between Existentialism and Marxism*, Pantheon, New York 1974, s. 255.

²⁰ H. Puszko, *Sartre: filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*, Instytut Filozofii UW, Warszawa 1993, s. 63. Warto może przypomnieć w tym miejscu podobne rozterki z „Prezentacji ‘Temps Modernes’”: „To dziedzictwo nieodpowiedzialności wprowadziło zamieszanie w wielu umysłach. Cierpią one na nieczyste sumienie literackie i nie wiedzą już dobrze, czy pisanie jest czymś godnym podziwu, czy też groteskowym. Człowiek pióra pisze, kiedy inni się biją. Jednego dnia jest z tego dumny – czuje się klerkiem, strażnikiem wartości idealnych. Nazajutrz zaczyna się wstydić – literatura zaczyna mu zbyt przypominać jakąś specyficzną formę afektacji. Wobec mieszczan, którzy go czytają, świadomy jest swojej godności, ale wobec robotników, którzy go nie czytają, cierpi na kompleks niższości”. Dokładnie tak. J.-P. Sartre, „Prezentacja ‘Temps Modernes’” w op. cit., kursywa moja, s. 136.

²¹ J.-P. Sartre, „Czym jest literatura?”, op. cit., s. 219.

prozy, dla Barthesa był on punktem przełomowym w zajęciu się literaturą – literaturą właśnie.

Dla Sartre’a – tytana pracy – pytanie o pisanie było jednym z pytań fundamentalnych: „Co to znaczy pisać? Po co się pisze? Dla kogo? Ciekawe wydaje się, że nikt nigdy nie zadał sobie tych pytań”, powie na początku tekstu „Czym jest literatura?”.²² Istnieje wiele powodów pisania, może być ono ucieczką przed światem, może być również narzędziem podboju tego świata. Ale „uciec można do pustelni, w szaleństwo, w śmierć; zdobywać można bronią. *Po co akurat pisać, dokonywać pisemnie swoich ucieczek i podbojów?*”²² Otóż pisarz ma wedle Sartre’a jeden temat – wolność. Pisze jako człowiek wolny do innych wolnych ludzi (i tu pisanie styka się z demokracją, jak u Kundery czy Derridy z ideą *tout dire*, dodajmy). Pisać zatem – to w pewien szczególny sposób chcieć wolności. To przemawiać do swoich współczesnych, to trzymać się swojej epoki, nie chcąc nic z niej stracić. Są może epoki piękniejsze – ale ta jest nasza, powie w „Prezentacji ‘Temps Modernes’”. Zadaniem pisarza ma być wytwarzanie zmian w otaczającym społeczeństwie: zarówno w położeniu człowieka, jak i w jego pojmowaniu siebie.²³ Pisarz ma za zadanie wyposażać społeczeństwo, w którym żyje, w świadomość nieszczęśliwą – przedstawiać mu jego obraz nawołując, aby uznało go ono za swój błąd, aby się zmieniło. Różnie wyglądało miejsce pisarza w społeczeństwie w ostatnich trzech wiekach wedle plastycznie nakreślonej przez Sartre’a ewolucji. W XVIII wieku, w przededniu Rewolucji – w czasach encyklopedystów – pisarz uważa się za „przewodnika i duchowego przywódcę” społeczeństwa. Dzieło intelektu w tamtym czasie było czynem – tworzyło idee, które rodziły społeczne przewroty; można było piórem przyczyniać się do „politycznego wyzwolenia człowieka w ogóle”.²⁴ Pisarz jawi się jako buntownik, awanturnik, podżegacz – chce i może zmieniać świat zastany. Dlatego właśnie wiek XVIII był dla francuskich pisarzy jedyną w dziejach „szansą i rajem, wkrótce utraconym”.²⁵ Wiek XIX i XX w opinii Sartre’a to okres błędów i upadków. Rodził on coraz głębsze zerwanie więzi literatury ze społeczeństwem; przez „lodowate milczenie” – dzieło Mallarmé’go, przez Flauberta piszącego po to, aby „uwolnić się od ludzi i rzeczy”, po Prousta, który w stosunku do ludzi ma odczuwać nie solidarność, a jedynie dostrzegać ich „współwystępowanie”, i wreszcie po Bretona i surrealistów. Najpierw pisano po to, aby zniszczyć świat (1848-1918), potem – aby zniszczyć literaturę. Pojawia się kluczowe hasło – nieodpowiedzialność literatury i pisarzy. „Pokusa nieodpowiedzialności” od stu lat należy do tradycji działalności

²² J.-P. Sartre, op. cit., s. 185, kursywa moja.

²³ J.-P. Sartre, „Prezentacja ‘Temps Modernes’” w op. cit., s. 142.

²⁴ J.-P. Sartre, „Czym jest literatura?” w op. cit., s. 245.

²⁵ Tamże, s. 236.

literackiej,²⁶ powie Sartre w „Prezentacji”, a odpowiada ona z grubsza przedstawionemu przeze mnie wątkowi tekstualnemu w kulturze francuskiej.

Sartre’a myślenie o filozofii i polityce można prześledzić na fantastycznym, a niedawno dopiero (1994) udostępnionym materiale, jakim jest jego korespondencja z Maurice Merleau-Ponty z 1953 roku, roku zerwania ich współpracy w „Temps Modernes”. Jakie jest miejsce polityki w stosunku do filozofii, co znaczyłoby wycofanie się ze świata ku filozofii i książkom filozoficznym, jaki ma być stosunek filozofa do „wymogów chwili”, do bieżących wydarzeń politycznych? Jak i w jakim stopniu intelektualista ma się „angażować”? Był to gwałtowny i namiętny spór, który trwale rozdzielił dotychczasowych przyjaciół. Merleau-Ponty nie chciał dać się zamknąć w ramach skonstruowanej przez Sartre’a prostej opozycji filozofii i polityki i wyłożył swoje rozumienie filozofowania. Czego więc Sartre nie mógł darować swojemu adwersarzowi? Otóż nie tylko postawienia badań filozoficznych przed polityką, lecz bardziej jeszcze prób usprawiedliwiania takiego indywidualnego gestu i uogólniania go na innych. Posłuchajmy zarzutów Sartre’a: „Ale ja Ci zarzucam rzecz o wiele gorszą, to, że wycofujesz się w okolicznościach, w których powinienes podjąć decyzję jako człowiek, jako Francuz, jako obywatel i jako intelektualista – biorąc swoją ‘filozofię’ za alibi”.²⁷ Merleau-Ponty stosuje swoje prawo wyboru i to czynić mu wolno. Ale nie wolno mu nikogo – a zwłaszcza Sartre’a – krytykować w imię swojej apolitycznej postawy. Wedle Sartre’a sama filozofia stanowi formę zabicia czasu. Filozofem jest się dopiero po śmierci – za życia, powiada, jesteśmy ludźmi, którzy między innymi (co pewnie nie najważniejsze) piszą książki filozoficzne.

Spór obydwu filozofów dotyczył pytania, o ile filozofia jest zajmowaniem postawy w stosunku do świata, o ile jest aktywnością. Doskonale ujął to dotknięty Merleau-Ponty: „Filozofia, nawet jeśli nie wybiera się pomiędzy komunizmem a antykomunizmem, jest jakąś postawą w świecie, a nie wycofywaniem się z niego”.²⁸ Filozof, aktywny członek społeczeństwa, nie musi stawiać czoła każdemu wydarzeniu – niezależnie od tego, czy będzie to egzekucja Rosenbergów, wojna w Indochinach czy aresztowania wśród francuskich komunistów, chodzi mu bowiem o oscylowanie między wydarzeniem (jako katalizatorem dla myśli) a refleksją ogólną, w której kontekst można wpisać dane wydarzenie. Merleau-Ponty, broniąc się przed zarzutami Sartre’a mówi wręcz, że nie chce zostać – jak to ujmuje – „pisarzem od aktualności”, zupełnie tak, nawiasem mówiąc, jak Vladimir Nabokov pisze w tekście „O książce zatytułowanej *Lolita*”: „Ja nie czytam i nie piszę be-

²⁶ J.-P. Sartre, „Prezentacja „Temps Modernes” w op. cit., s. 135.

²⁷ „Sartre/Merleau-Ponty: Korespondencja”, tłum. J. Migasiński, „Sztuka i Filozofia” 10/1995, s. 26.

²⁸ Tamże, s. 35.

letrystyki pouczającej, a *Lolita* (...) nie ciągnie za sobą przesłania moralnego. Dla mnie dzieło literackie istnieje o tyle tylko, o ile dostarcza mi czegoś, co nazwę jak najprościej rozkoszą estetyczną (...) Niewiele jest takich książek. Wszystkie inne to albo tandetna aktualność, albo to, co niektórzy nazwaliby Literaturą Idei” (w przekładzie Roberta Stillera). Przy zachowaniu wszelkich różnic gatunkowych i należnych proporcji, Merleau-Ponty bronił się przed wchłonięciem przez ową tandetną aktualność, zachowując wiarę w to, o czym paradygmatycznie wręcz pisał Julien Benda w *Zdradzie klerków*, a co z kolei Sartre określił krótko jako „abstrakcyjne rojenia” i „bajdurzenie”.

3

Jeśli stwierdzimy w tym miejscu, że Barthesowi pisarze są „nietzscheańscy”, a piszący są „heglowscy” (w sensie takiej opozycji, jaką skonstruował Gilles Deleuze w *Nietzsche i filozofii*²⁹), to wkroczymy tym samym w zupełnie nowy kompleks zagadnień. Oczywiście, „nietzscheańscy” w specyficznym sensie Nietzschego postawionego przez pokolenie Deleuze’a, Derridy, Foucaulta – chcących się „uwolnić od Hegla”, jak napisał w *L’Ordre du discours* ten ostatni³⁰ – w opozycji wobec Hegla tak, jak przyswoił i sprzedał go Francuzom głównie Alexandre Kojève, ale i Jean Hyppolite i całe poprzednie w stosunku do wymienionego pokolenie.³¹ A zatem otrzymujemy następującą opozycję: Nietzsche, pisarze Barthesa, poezja Sartre’a, tekstualność *contra* Hegel, piszący Barthesa, proza Sartre’a, wspólnotowość. Powiększamy zatem stawkę: już nie literatura, ale i filozofia, już nie pisarz, ale i filozof – co było jasne od początku naszych rozważań, podobnie jak i rozważań zaproponowanych przez Sartre’a w „Czym jest literatura?”. Hegłowska i nietzscheańska zarazem jest chyba tylko jedna postać – Bataille, postać czytająca równocześnie Hegla i Nietzschego, myśląca zarazem dialektycznie i transgresyjnie, słuchająca Kojève’a (choć mówią niektórzy, że chrapał na jego wykładach w najlepsze), wywodząca się od surrealistów i zakładająca kolejne, coraz bardziej tajemnicze „wspólnoty”.³² Dzieło Bataille’a, nie wnikając w szczegó-

²⁹ Zob. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Spacja/Pavo, 1993, gdzie powiada on, iż „między Heglem a Nietzschem nie może być kompromisu”, że filozofia Nietzschego to „absolutna antydialektyka”, czy też, że „dzieło Nietzschego przesiąknięte jest antyheglizmem” (s. 205, 205, 13); idee spopularyzowane również w *Nietzsche, sa vie, son oeuvre* w serii „Philosophes”, PUF, Paris 1965.

³⁰ M. Foucault, appendix do *Archeology of Knowledge*, Pantheon, New York 1972, s. 235.

³¹ Nieprzypadkowo chyba i Foucault, i Althusser, i Derrida byli uczestnikami seminariów Jeana Hyppolite’a, a wczesne prace pierwszych dwóch dotyczyły właśnie Hegla. Tekst Foucaulta zaginął, a fragment tekstu Althussera znajduje się w specjalnym heglowskim numerze „Magazine Littéraire”.

³² O „wspólnotach” u Bataille’a zob. zwłaszcza M. Blanchot, *The Unavowable Community*, Station Hill Press, New York 1988; ponadto A. Stoekl, *Politics, Writing, Mutilation: The Cases*

ty, którymi zajmujemy się gdzie indziej³³, otwiera się na dwie strony jednocześnie: w *Summie ateologicznej* na Nietzschego, w *Przekłętej części* na Hegla i Marksa.³⁴ Są to radykalnie opozycyjne projekty, które przekraczają i unieważniają siebie nawzajem, gdyby chciał spojrzeć na nie z jednej, wyższej, syntetyzującej perspektywy. Bataille nie wybiera między nimi, obie wspólnoty – tekstualna i polityczna, koncentrujące się na „pisanii”, „negatywności” oraz „poezji, śmiechu i ekstazie” czyli tym, czego Hegel nie domyślał w swoim systemie, i koncentrujące się na ekonomicznych i politycznych „zadaniach” i „misjach” – pozostają w stanie wojny. To jakby „dwóch” intelektualistów w jednej postaci, komentuje Allan Stockl, a co dla nas najważniejsze – „ta dwoistość projektu Bataille’a nie różni się od rozszczepienia biegnącego przez francuską aktywność intelektualną w ogóle w XX wieku”.³⁵ To jakby, dodajmy, zarazem Zola i Flaubert, czy też zarazem poszukujący „wspólnoty czytelników” Maurice Blanchot i poszukujący w czytaniu Hegla „dzieła propagandy politycznej” Alexandre Kojève.³⁶ Zarazem Rorty – piewca auto-kreacji i Rorty – piewca solidarności, na zmianę kochający „Trockiego” i „dzikie orchidee”.³⁷

Sartre’owską opozycję esteta/pisarz zaangażowany i zarazem jej Barthesowskie odwrócenie w postaci pisarzy/piszących zakwestionował po raz pierwszy poważnie chyba dopiero Michel Foucault – jego *intellectuel universel*, którego miałby zastąpić *intellectuel spécifique* obejmuje swoim znaczeniem obydwa człony rzeczzonej dychotomii. Rzecz w pisaniu, pisarzu i jego miejscu w kulturze francuskiej: „Intelektualista *par excellence* był niegdyś pisarzem – jako uniwersalna świadomość, wolny podmiot, przeciwstawiony był tym, którzy byli jedynie kompetencjami w służbie Państwa czy Kapitału – technikami, sędziami, nauczycielami. Od tamtej pory (...) próg *pisania* (pisma,

of Bataille, Blanchot, Roussel, Leiris and Ponge, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis 1985.

³³ Piszę o tym w tekście „Przeciw tyranii Hegla, albo krótka przechadzka po francuskiej myśli ponowoczesnej” (w druku).

³⁴ Zob. J.-M. Besnier, *La Politique de l'impossible. L'intellectuel entre révolte et engagement*, La Découverte, Paris 1988.

³⁵ A. Stockl, *Agonies of the Intellectual*, op. cit., s. 295.

³⁶ Najwyraźniej widać to w tekście „Hegel, Marx et le Christianisme” z 1946 r., w którym Kojève powiada wręcz, że „każda interpretacja Hegla, jeśli tylko jest czymś więcej niż pustym gadaniem, jest nieczym innym jak tylko programem walki i programem pracy (...). A to oznacza, że dzieło interpretatora Hegla przyjmuje sens dzieła propagandy politycznej”. „Hegel, Marx, and Christianity”, *Interpretation*, vol. I (1970), s. 42. Stanley Rosen w *Hermeneutics as Politics* stwierdza o dziele Kojève’a, iż „nie był to akt filologicznego szkodnictwa, lecz akt rewolucyjnej propagandy”. Zob. S. Rosen, fragment w tłum. J. Zychowicza z *Hermeneutika jako polityka*, „Przegląd Filozoficzny”, rok I, nr 2, 1992, s. 150. Potwierdzają tę opinię również choćby Vincent Descombes piszący o „terrorystycznej koncepcji historii” w swojej *Modern French Philosophy*, wspominany już Jean-Michel Besnier czy Shadia B. Drury w *Alexandre Kojève. The Roots of Postmodern Politics*, St. Martin’s Press, New York 1994.

³⁷ Zob. R. Rorty, *Trocki i dzikie orchidee*, tłum. M. Kwiek, w zbiorze esejów Rorty’ego pod tym samym tytułem, który ma się ukazać w Instytucie Kultury.

écriture) jako *sakralizujące znamię* (*marque sacralisante*) intelektualisty zniknął”³⁸ Pisarz walczący o utrzymanie swoich politycznych przywilejów stał się wedle Foucaulta postacią odchodzącą w przeszłość – cała owa „gorączkowa teoretyzacja pisma, którą widzieliśmy w latach sześćdziesiątych, była niewątpliwie jedynie labędzim śpiewem”³⁹, a ponadto, czego już było naprawdę za wiele dla grupy Tel Quel, Derridy i innych – zrodziła ona przecież „tak poślednie (*médiocres*) twory literackie”. Nieprzypadkowo Foucault – w przeciwieństwie, na przykład, do Jacquesa Derridy – podkreślał często, że nigdy nie czuł, aby miał powołanie jako pisarz. „Nie uważam, powie w 1978 roku, aby pisanie było moim zawodem i nie sędzę, aby trzymanie pióra – dla mnie, mówię tylko za siebie – było pewnego rodzaju czynnością absolutną, ważniejszą od wszystkiego innego”⁴⁰. Odpowiedzią na Sartre’a i Barthesa, na rozszczepienie biegnące w kulturze francuskiej przez ponad sto lat, na szczególnie miejsce przyznawane pisarzowi, miała być postać intelektualisty szczegółowego, który już nie wywodzi się od prawnika i pisarza, lecz od uczonego i eksperta (jawnie u Oppenheimera, początki jednak już u Darwina: „uczony zaczyna ingerować we współczesne zmagania polityczne w imię ‘lokalnej’ prawdy naukowej”).

Zatem Foucault odrzuca obie tradycyjne funkcje pisma (i pisarza): awangardową (tekstualną) i polityczną (współnotową). Co w takim razie pozostaje? Bardzo niewiele, jak się zdaje, chociaż zarazem rzecz niewykonalna: lokalne zmagania opisane powyżej i – chyba niemożliwe na dłuższą metę – zmagania ze swoim poprzednim wcieleniem jako intelektualistą uniwersalnym. Bo jak generalizować z pozycji lokalnych o tych właśnie pozycjach, jak uogólniać nie odwołując się do niedawnej roli (której niedwuznacznie krytykowanym przedstawicielem jest oczywiście Jean-Paul Sartre, guru powojennej Francji), ganiąc ją, wykazując jej niekonsekwencję, nieuprawnioną, wręcz – szkodliwość? Jak być zarazem lokalnym specjalistą i teoretykiem owej lokalnej, intelektualnej specjalizacji? Jak przekonywać do tej roli, będąc samemu – funkcjonalnie – człowiekiem „z poprzedniej epoki”? Walkę taką z samym sobą toczyć musiał Michel Foucault, promując w imię racji uniwersalnych i w jej terminach nową – „szczegółową” – funkcję intelektualisty. Doskonale zresztą zdawał sobie z tej sprzeczności sprawę i chyba dlatego w jego dziele – jak bodaj u nikogo ze współczesnych piszących Francuzów

³⁸ M. Foucault, „Entretien avec Michel Foucault”, w monumentalnym wydaniu *Dits et écrits 1954-1988*, D. Defert et F. Ewald (éds.), Gallimard, Paris 1994, do którego będę się tu odwoływał; tom III (1976-1979), s. 155.

³⁹ M. Foucault, tamże, s. 155.

⁴⁰ M. Foucault, *On Power w: Politics, Philosophy, Culture*, pod red. L.D. Kritzman (Routledge, New York 1988), s. 96. Powiedzmy tytułem kontrastu, iż Derrida wielokrotnie mówił i pisał o swojej pisarskiej pasji, choćby w „Une ‘folie’ doit veiller sur la pensée” w *Points de suspension. Entiens* (Galilée, Paris 1992), s. 349-376, czy w *This Strange Institution Called Literature*, ed. D. Attridge (Routledge, New York 1992), s. 33-79.

– znajduje się tyle dyskusji o miejscu intelektualisty (względnie – filozofa, w zależności od okresu) i jego możliwej roli w kulturze i społeczeństwie.

Dokładne prześledzenie zmieniających się odpowiedzi Foucaulta na to pytanie byłoby zadaniem fascynującym, oświetlającym dodatkowym światłem intelektualne zerwania, kolejne nowe początki tego, który pisał zawsze po to, „by nie mieć twarzy” (*Archeologia wiedzy*), by spróbować, czy można „myśleć inaczej” (*Użytek z przyjemności*) – poczynwszy od wczesnych lat siedemdziesiątych, od głośnej rozmowy z Deleuze’em, od czasów genealogicznych znagań z Władzą aż po pierwszy tom *Historii seksualności*, do ostatnich dwóch jej tomów i dziesiątków tekstów i wywiadów z tamtego gorączkowego i niezwykle płodnego okresu. Już zresztą w *Archeologii wiedzy* powiadał autor w głośnym i szeroko przywoływanym fragmencie: „Nie pytajcie mnie, kim jestem, ani nie mówcie mi, abym pozostał taki sam: jest to moralność stanu cywilnego; rządzi ona naszymi dokumentami. Niechże zostawi nam swobodę, kiedy mamy pisać”.⁴¹ Wielokrotnie stwierdzał w wywiadach, że nigdy nie był freudystą, marksistą, strukturalistą; że uważano go za anarchistę, lewaka, farbowanego marksistę, nihilistę, antymarksistę, technokratę, nowego liberała, a przecież „żaden z tych opisów nie jest ważny sam w sobie; z drugiej strony, wzięte razem, coś jednak oznaczają. I muszę przyznać, że raczej odpowiada mi to, co one znaczą”.⁴² Właśnie, nie zgadzając się na żaden cudzy opis siebie, przez cały czas poszukiwał parafinicji tego, co robi i czym zajmuje się jako filozof, socjolog, człowiek wreszcie. Maurice Blanchot ujmuje to tak: „Moim zdaniem trudna, choć i uprzywilejowana pozycja Foucaulta sprowadzałaby się do następującej kwestii: czy wiadomo, *skąd mówi*, jeśli nie uważa siebie (uprawia raczej nieustanny slalom między tradycyjną filozofią a całkowitym odrzuceniem ducha powagi) ani za socjologa, ani historyka, ani strukturalistę, myśliciela czy metafizyka?”⁴³ Otóż do końca nie wiadomo, „skąd mówi” Foucault, bowiem za nic nie chce zaciągnąć się do znanych i uznanych szeregów reprezentantów tradycyjnych dyscyplin, które mu nie odpowiadają, dopóki ich nie zredefiniuje. Właśnie tak ujął to w wielopozycyjnym tytule swojej znakomitej książki Tadeusz Komendant: *Michel Foucault w poszukiwaniu siebie*. A szukając siebie przez lata całe pytał Foucault między innymi o to, co robi filozof, gdy uprawia filozofię. Pytał o innych i pytał o siebie. Pytał wreszcie o siebie w odróżnieniu od innych i w przeciwieństwie do nich, poszukując uogólnienia sensu swojej pracy. Przypomnijmy przynajmniej kilka przewijających się w jego dziele pomysłów.

⁴¹ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, s. 43.

⁴² M. Foucault, „Polémique, politique et problématisations”, *Dits et écrits*, tom IV, 1980-1988, s. 593 (pierwszy raz wydane po angielsku w tomie P. Rabinowa).

⁴³ M. Blanchot, *Michel Foucault, tak jak go widzę*, tłum. T. Komendant, „Colloquia Communia” nr 36-38 (1988), s. 174; cytat uzupełniony fragmentem z *Foucault/Blanchot* (Zone Books, New York 1990) s. 93.

4.

W 1972 roku w rozmowie z Deleuze'em – zatytułowanej „Intelektualiści a władza” – Foucault powiedział, iż w czasie wydarzeń majowych „intelektualista stwierdził, że masy go nie potrzebują dla zdobycia świadomości: wiedzą dobrze, o co chodzi, nie mają złudzeń, wiedzą lepiej od niego i z pewnością są w stanie wyrażać swoje poglądy. Istnieje jednak system władzy, który blokuje, zabrania i unieważnia ten dyskurs i tę wiedzę, władzy wykrywalnej nie tylko w jawnym autorytecie cenzury, ale i władzy głęboko i subtelnie przenikającej całą sieć stosunków społecznych. Sami intelektualiści stanowią ogniwa tego systemu władzy – *idea, że są oni odpowiedzialni za świadomość i dyskurs wchodzi w skład systemu*, Rola intelektualisty (...) polega (...) na walce przeciwko tym formom władzy, które przekształcają go w jej przedmiot i narzędzie w sferze ‘wiedzy’, ‘prawdy’, ‘świadomości’ i ‘dyskursu’.”⁴⁴ Skoro zatem tradycyjny intelektualista to – jak wiemy – pisarz, na nie nie zda się oporów wobec tej „enigmatycznej”, „zarazem widzialnej i niewidzialnej, obecnej i ukrytej, wszędobylskiej” Władzy ani *écrivains*, ani *écrivains*, ani poezja ani *littérature engagée*. Można powiedzieć, że *exit* pisarz, ale kto wchodzi? No właśnie, wchodzi ktoś, o kim wiadomo z opisów Foucaulta, czego miałby nie robić i kim miałby nie być. Chociaż opozycja dwóch typów intelektualistów jest tylko „hipotezą”⁴⁵, to wymierzona jest swym ostrzem w całą francuską tradycję intelektualną.⁴⁶

Teoria w ujęciu Foucaulta nie ma być podbudową dla praktyki, która miałaby być z kolei jej zastosowaniem; nie służy praktycznym zastosowaniom, jest lokalna, regionalna i nie totalizuje. „Jest zmaganiem z władzą tam, gdzie jest ona najmniej widoczna i najdokuczliwsza”. Chodzi przecież o to, tłumaczy Foucault Deleuze'owi, „by osłabić władzę”: „nasza działalność jest równoległa do wysiłków tych, którzy walczą o władzę, nie rozjaśnia ich z bezpiecznej odległości. ‘Teoria’ to regionalny system tych zmagania”.⁴⁷ Pisarza myślenie o świecie mogło być uniwersalne, w proponowanej wizji intelektualista szczegółowy zostaje sprowadzony do roli jednego z wielu ogniów w toczących się zmaganiach – ani nie jest on wyrazicielem woli walczących, ani ich przedstawicielem (wyciągnięcie radykalnych konsekwencji z zakwestionowania przedstawienia), ani nawet interpretatorem ich zmagania z bezpiecznego miejsca za swoim biurkiem. Teoria staje się praktyką. Ci, którzy dotąd mieli przyznane w kulturze miejsce zarazem jej „sumienia”, „świadomości”

⁴⁴ M. Foucault – G. Deleuze, *Intelektualiści a władza*, „Miesięcznik Literacki” 10-11/1986, s. 175.

⁴⁵ M. Foucault, *On Power*, op. cit., s. 132.

⁴⁶ Zob. w tym kontekście rozważania Krzysztofa Pomiana z książki *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, zwłaszcza „*République des lettres* jako idealna wspólnota uczonych”, Warszawa: Aletheia, 1992.

⁴⁷ M. Foucault, G. Deleuze, *Intelektualiści a władza*, op. cit. s. 175.

i „elokwencji”⁴⁸ – stają się potencjalnymi dostawcami narzędzi analizy, owej „skrzynki z narzędziami”, za pomocą których można sporządzać topograficzny opis pola walki... Dla Foucaulta jego własna filozofia nie była teorią jego praktyki, a jego praktyka polityczna nie była zastosowaniem teorii prezentowanych w książkach filozoficznych, których jest autorem. Powiadają François Ewald, Arlette Farge i Michelle Perrot w pięknym pamiątkowym tomie *Michel Foucault. Une histoire de la vérité*: „istnieją tylko praktyki, praktyki teoretyczne bądź praktyki polityczne, całkowicie szczegółowe”.⁴⁹

Praca intelektualisty w ujęciu Foucaulta nie polega na modelowaniu politycznej woli innych. Spełnia się ona raczej w toku analiz podejmowanych przezeń na gruncie znanych mu dyscyplin, których celem jest, jak powiada w rozmowie z François Ewaldem „stawianie pytań pod adresem oczywistości i badanie postulatów, wstrząsanie przyzwyczajeniami, sposobami działania i myślenia, rozpraszanie potocznych mniemań, odnawiania kryteriów oceny zasad i instytucji, a w oparciu o tę re-problematyzację (w ramach której uprawia on swój specyficzny zawód intelektualisty) uczestnictwo w tworzeniu woli politycznej (która pozwala ujawnić mu się w roli obywatela)”.⁵⁰ Michel Foucault ma pełną świadomość faktu, iż zanika dawna, tradycyjna, profetyczna funkcja intelektualisty. Tych, którzy mówią i piszą dzisiaj nadal straszy model greckiego mędrca, żydowskiego proroka czy rzymskiego prawodawcy.⁵¹ (A warto w tym miejscu przypomnieć, że i Sartre w ostatnich latach życia rozważał zerwanie z koncepcją „zaangażowanego intelektualisty”. W 1974 roku w dyskusji z Herbertem Marcusem stwierdził, iż „robotnicy potrafią lepiej wyrażać sami to, co czują, co myślą... Dla mnie klasyczny intelektualista jest intelektualistą, który powinien zniknąć”⁵²). On sam chce dbać o teraźniejszość, bowiem najważniejsze pytanie – to pytanie o dzisiaj.⁵³ I to właśnie czynił, rozważając przez lata w swoich książkach stosunki między doświadczeniem (szaleństwo, choroba, transgresja, seksualność), wiedzą (psychiatria, medycyna, kryminologia, seksuologia, psychologia) i władzą (instytucje związane z kontrolą jednostki – psychiatryczne czy karne). Jak powiedział w *Nadzorować i karać*, chodzi mu tam – ale przecież nie tylko tam – o „tworze-

⁴⁸ Tamże, s. 175.

⁴⁹ M. Foucault. *Une histoire de la vérité*, Syros, Paris 1985, s. 54.

⁵⁰ M. Foucault. *Troska o prawdę (rozmowa François Ewolda z Michelem Foucault)*, tłum. T. Komendant, „Colloquia Communia” 36-38 (1988), s. 152-53.

⁵¹ Zob. wywiad przeprowadzony z Foucaultem przez B.-H. Lévy’ego przypomniany niedawno w tegoż *Les Aventures de la liberté. Une histoire subjective des intellectuels*, Bernard Grasset, Paris 1991, zwłaszcza s. 382.

⁵² Przypomina o tym i przywołuje cytat L.W. Kritzman w przedmowie do wspomnianego już tomu wywiadów *Politics, Philosophy, Culture*, s. XIV; zob. również R. Goldthorpe, *Understanding the committed writer*, w: *The Cambridge Companion to Sartre*, Ch. Howells (ed.), CUP, Cambridge 1992, s. 140-177.

⁵³ Powiadał Foucault: „Zamysł genealogii oznacza, że prowadzę analizy, biorąc za punkt wyjścia aktualną kwestię”, *Troska o prawdę*, op. cit., s. 151.

nie historii teraźniejszości”⁵⁴, która być może „prowadziłaby do działania”.⁵⁵ Ten rozległy wątek „ontologii teraźniejszości” kierował myśleniem Foucaulta przez ostatnie lata jego życia, a protoplastę tego sposobu myślenia o filozofii znalazł on (bo przecież, jak wiemy od Borgesa – stwarzamy swoich poprzedników) w Kancie z tekstu *Co to jest Oświecenie?*, o którym pisał i wykladał w College de France. Zadanie filozofii to opisywanie natury teraźniejszości i nas w owej teraźniejszości, powiadał⁵⁶, wpisując siebie w tradycję biegnącą od Kanta, przez Webera po Frankfurtyczków. Późny Foucault postarał się o wpisanie w Kantowską tradycję czynienia dojrzałego użytku z rozumu, ale odczytał Kanta przez Baudelaire’owską postać dandysa. W etyce jako estetyce egzystencji z *Użytku z przyjemności* i *Troski o siebie* zdaje się zrywać z trudną do praktycznego utrzymania opozycją, o której wciąż tu myślimy. Kieruje się ku sobie, budowaniu swojej własnej etyki autotransformacji.⁵⁷ Praca intelektualna zdaje się nie wykraczać poza opozycje nakreślone przez Sartre’a czy Barthesa, poza tekstualizm i wspólnotowość, romantyzm i pragmatyzm. Foucault staje się Rortowskim „rycerzem autonomii”⁵⁸, kiedy mówi (w 1983 r.), iż dla niego „praca intelektualna jest związana z tym, co można by nazwać estetyzmem, w znaczeniu zmieniania siebie (...) Wiem dobrze, i sądzę, że wiedziałem o tym od chwili, kiedy byłem dzieckiem, że wiedza nie może zrobić nic dla zmieniania świata. Może się myłć (...) Jeśli jednak odwołam się do mojego osobistego doświadczenia, to mam poczucie, że wiedza nie może dla nas nic zrobić i że władza polityczna może nas zniszczyć. Cała wiedza świata nie może nic na to poradzić”.⁵⁹

A zatem niewiele może zrobić Foucaulta hipotetyczny *intellectuel spécifique*, propozycja na czasy ponowoczesne. Lokalne i regionalne zmagania z władzą zamierają, teoria nie jest już *fellow-traveller’em* mas walczących o przejęcie władzy. Parasurrealistyczne – a więc chyba modernistyczne! – przekształcanie własnej egzystencji na sposób poetycki ma niewiele wspólnego z Sartre’owskim biegunem „aktywizmu” i „zaangażowania”, z ustana-

⁵⁴ M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Spacja/Alet-heja, 1993, s. 38.

⁵⁵ M. Foucault, *On Power*, op. cit., s. 101.

⁵⁶ M. Foucault, *Critical Theory/Intellectual History*, w: L. D. Kritzman (ed.), op. cit., s. 36.

⁵⁷ Warto tu może przypomnieć fragment z *Baudelaire’a Sartre’a*: „Ulubionym zajęciem Baudelaire’a jest przebijanie: przebijanie własnego ciała, uczuć, życia – w pogoni za nieosiągalnym ideałem stwarzania samego siebie. Pracuje po to jedynie, by niczego nie zawdzięczać komukolwiek, pragnie odnawiać się i poprawiać, jak poprawia się obraz lub wiersz, chce być dla siebie własnym wierszem – i na tym polega jego komedia. Nikt nie przeżył głębiej działalności twórczej w jej nie dającej się przezwyciężyć sprzeczności”. „Baudelaire wobec czasu i bytu” w: Sartre, *Czym jest literatura?*, op. cit., s. 299.

⁵⁸ Zob. Richard Rorty, *Moralna tożsamość i prywatna autonomia: przypadek Foucaulta*, „Etyka” 26 (1993), tłum. M. Kwiek, s. 128.

⁵⁹ M. Foucault, *The Minimalist Self*, w: L. D. Kritzman (ed.), op. cit., s. 14.

wianiem praw, proponowaniem rozwiązań ważnych zawsze i wszędzie, snuciem prorocत्व o przyszłości przez prawodawców z uniwersalnego miejsca przyznanego niegdyś przez kulturę. Nie wykracza chyba jednak poza drugi biegun jego opozycji – estetyzujący, narcystyczny, dandysowski, tekstualny. Próba wykroczenia poza ramy narzucane pisaniu i filozofowaniu od ponad stu lat, jak staramy się tu pokazać, okazuje się chyba próbą chybioną. Ostateczne uznanie, iż „moim problemem jest moja własna transformacja”, że chodzi o „przekształcanie siebie dzięki własnej wiedzy”⁶⁰, że – wreszcie – „musimy tworzyć siebie jako dzieło sztuki” (skoro nasza jaźń nie jest nam dana, a zatem nie odkrywamy jej ukrytej prawdy)⁶¹, zdaje się prowadzić z powrotem do modernistycznych opozycji. Rzecz przecież nie tylko w „przyroście poznania”, ale również w „zatraceniu się poznającego”: „są takie chwile w życiu, gdy koniecznie trzeba sprawdzić, czy można myśleć inaczej, niż się myśli, i postrzegać inaczej, niż się widzi, aby móc potem znów patrzeć i rozmyślać”, powie Foucault we Wprowadzeniu do drugiego tomu *Historii seksualności*.

Za jedną z takich prób owego *penser autrement* uznalibyśmy koncepcję intelektualisty szczegółowego, której nie udało się Foucaultowi nigdy rozwinąć i doprecyzować – nie udało się wcielić w życie. „Estetyka egzystencji” z dwóch ostatnich (wydanych) tomów *Historii seksualności* i poprzedzających ją licznych wywiadów⁶² pokazała trudność wykroczenia poza zastaną stałą w francuskim myśleniu. Intelektualista w klasycznym sensie wygoniony – powrócił, a więc powrócił Foucault *piszący*, a nie („lokalnie i regionalnie”) *działający*. Okazało się, iż nawet pomysł etyki jako estetyki jest pomysłem pisarza, który oczywiście w dzisiejszej ponowoczesnej aurze ma inne miejsce i inne zobowiązania, a nie pomysłem tego, kto wyrósł z „eksperta” i „uczzonego”. Gdy zniknął zgiełk (pomajowych) zmagania z władzą, gdy przyszła świadomość skromnych możliwości filozofa jako filozofa, pozostało uwodzenie pisaniem i dawanie siebie za przykład: klasyczny pomysł dostarczania *exemplum* dla potomnych.⁶³ Niektóre fragmenty *Historii seksualności* są rozbrajające w swojej szczerości, w swoim tonie osobistego wyznania, swojej powadze spisywanych gorączkową ręką historii. Foucault – by powrócić do

⁶⁰ Ibidem, s. 14, s. 14.

⁶¹ M. Foucault, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of a Work in Progress*, w: *The Foucault Reader*, P. Rabinow (ed.), Pantheon, New York 1984, s. 351.

⁶² Przypomnijmy tu najważniejsze dla „estetyki egzystencji” teksty: wprowadzenie do drugiego tomu *Historii seksualności* (funkcjonujące już przed jej wydaniem jako oddzielny tekst), tekst „Qu'est-ce que les Lumières?”, który po angielskim debiucie w zbiorze Rabinowa ukazał się wiele lat później najpierw w kantowskim numerze „Magazine littéraire” (Avril 1993), a potem w IV tomie *Dits et écrits*, s. 562-578), „L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté” (*Dits et écrits*, IV, s. 708-729), „Une esthétique de l'existence” (ibidem, s. 730-35) oraz udzielony po angielsku Dreyfusowi i Rabinowowi wywiad „On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress” (w *The Foucault Reader*, op. cit.).

⁶³ Zwraca na ten motyw uwagę Tadeusz Komendant w anonsowanej już książce (np. s. 154).

Sartre’a – był zaangażowany w swoim pisaniu, ale nie w politykę, w ideologię a w nową, myślaną dopiero moralność i etykę: przecież idea moralności jako posłuszeństwa kodeksowi reguł dzisiaj „znika, jak powiada, już zniknęła. *I tej nieobecności moralności odpowiada, musi odpowiadać, poszukiwanie estetyki egzystencji*”⁶⁴

5.

Liczni krytycy dostrzegają u Michela Foucaulta pasję moralisty (Richard Bernstein), częstym zarzutem jest właśnie jego „kryptonORMATYWIZM” (Jürgen Habermas, Nancy Fraser), nieprzyznawanie się do długu w stosunku do oświecenia; dla niektórych komentatorów filozofia późnego Foucaulta to wręcz „filozofia wolności” (John Rajchman).⁶⁵ Nie jest on wspólnotowcem i nie jest tekstualistą w pokazywanym tu sensie. Kim zatem jest Michel Foucault? Chociaż w swojej teorii nie udało mu się chyba wykroczyć poza opozycję Sartre’a (tego, przypomnijmy, „człowieka dziewiętnastego wieku, który pragnął pojąć wiek dwudziesty”), to w praktyce, w jego spisanych dziełach, można poszukiwać nowych sposobów odpowiedzi na jego pytania. Stąd biorą się radykalnie różne oceny i interpretacje Foucaulta jako filozofa, filozofa polityki czy etyka.⁶⁶ W praktyce, autor *Historii seksualności* nie mieści się w horyzoncie sensu zakreślonym w dyskutowanej tu opozycji, bo chociaż dla jednych jest beznamietnym „estetą”, to dla innych jest pełnym pasji „moralistą”, filozofem *par excellence* politycznym, radykalnym krytykiem zastanego *status quo*, pomysłodawcą nowej polityki oporu, nowym liberałem etc; sprowadzanym raz do Kanta i jasnej strony *sociologie de la modernité*, innym razem do ciemnej, irracjonalnej strony nowoczesności, do Nietzschego *via* Bataille, jak u Habermasa czy Ferry/Renauta.⁶⁷ I rzecz pewnie nie w tym, iż

⁶⁴ M. Foucault, *Une esthétique de l'existence w: Dits et écrits*, IV, s. 732, kursywa moja.

⁶⁵ Zob. R. Bernstein, *The New Constellation*, MA: the MIT Press, Cambridge 1992; Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, MA: the MIT Press, Cambridge 1987; Nancy Fraser, „Michel Foucault: A ‘Young Conservative?’” w: *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, M. Kelly (ed.), MA: the MIT Press, Cambridge 1994; J. Rajchman, *Michel Foucault. The Freedom of Philosophy*, Columbia UP, New York 1985.

⁶⁶ Arnold I. Davidson powiada wręcz w podsumowaniu swojego tekstu: „Unless moral philosophers supplement their discussions of moral codes with ethics *a la* Foucault, we will have no excuse against the charge that our treatises suffer from an unnecessary but debilitating poverty”. Jest to bodaj najmocniejsza opinia o etyce Foucaulta, jaką mi się udało spotkać. *Archeology, Genealogy, Ethics*, w: *Foucault. A Critical Reader*, D.C. Hoy (ed.), Oxford: Blackwell, 1986, s. 232.

⁶⁷ Zob. głośny pamflet Luca Ferry’ego i Alaina Renauta, *French Philosophy of the Sixties. An Essay on Antihumanism*, w którym Foucault = Heidegger + Nietzsche (tak jak Derrida = Heidegger + styl Derridy), The University of Massachusetts Press, Amherst 1990, rozdział o „francuskim nietzscheanizmie” czy s. 123.

istnieją rozbieżne interpretacje, do tego zdążyliśmy się przyzwyczaić – rzecz w tym, być może, iż potrzeba nowych kategorii i nowych dychotomii, aby spróbować udomowić, oswoić myśl Foucaulta.

Pewną możliwość zaproponował mimochodem on sam w rozmowie-rzecz z włoskim komunistą, Duccio Trombadorim, z 1978 roku, niemal całkowicie pominiętej w poświęconej mu literaturze.⁶⁸ Rozważa on tam pytanie, jakie książki pisał w życiu i odróżnia od siebie *livre d'exploration* i *livre de méthode*, albo jeszcze inaczej: *livre-expérience* i *livre-vérité*. Książki-eksploracje i książki o metodzie, książki-doświadczenia i książki-prawdy, powiedzmy. Rzecz jasna, niedoceniane w filozofii były i wciąż są książki-eksploracje i książki-doświadczenia – te dla Foucaulta najcenniejsze. Książki są dla niego doświadczeniami tak bogatymi, jak tylko to możliwe, z których wychodzi on, jako autor, inny, nowy, zmieniony, właśnie – *transformé*. Książka przekształca jego samego i to, co myśli. „*Je suis un expérimentateur en ce sens que j'écris pour me changer moi-même*”.⁶⁹ Autor jest piszącym, zmieniającym siebie eksperymentatorem, a nie teoretykiem. Nie wie na początku drogi, co będzie myślał u jej kresu. Na pytanie o sens pracy filozoficznej otrzymujemy zatem dwie możliwe odpowiedzi – albo eksplorujemy to, co nieznane i zmieniamy siebie (a przy okazji niejako – zmieniamy również innych, bo książka to zaproszenie do wspólnego doświadczenia), albo prezentujemy innym prawdę i przedstawiamy na jej rzecz dowody. Powracając do aliansów z władzą, do filozofii i polityki, powiedzmy, iż być może jest tak, że książki-dowody były – potencjalnie mogły być – współbieżne (lub przeciwbieżne) z władzą: komunikując, dowodząc, uzasadniając, legitymizując, uprawomocniając (jak u „piszących” Barthesa). Pytanie, czy to samo można powiedzieć o filozoficznych książkach-eksploracjach? Zdaje się, że nie, bowiem znajdują się one chyba *na innym planie*, planie zmieniania siebie, a nie świata (planie zmieniania świata dopiero po przejściu okrężnej drogi zmieniania siebie). Całkowicie zgadzam się z Richardem Bernsteinem, bynajmniej nie entuzjastą postmodernistów, który przedłożył taką oto diagnozę myśli ponowoczesnej: „We wczesnych pismach (...) Derridy, Foucaulta i Rorty'ego nawet nie wydaje się, aby rozważane były pytania etyczno-polityczne. Jednak w miarę jak podążamy szlakami ich myślenia i pisania, *coś dziwnego zaczyna się dzieć* – albowiem każdy z tych myślicieli zaczyna grawitować coraz bardziej w kierunku konfrontacji z etyczno-politycznymi konsekwencjami swojego myślenia”.⁷⁰ Jestem przekonany,

⁶⁸ Wyjątkiem jest Martin Jay w tekście *The Limits of Limit-Experience: Bataille and Foucault* („Constellations”, vol. 2, No. 2, 1995), który ukaże się w redagowanym przeze mnie tomie poświęconym amerykańskiej i polskiej recepcji Foucaulta.

⁶⁹ M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., III, s. 41-42.

⁷⁰ R. Bernstein, *The New Constellation*, op. cit., s. 11. I absolutnie nie mogę zgodzić się z George'm Steinerem z *Zerwanego kontraktu*, kiedy powiada on o dekonstrukcji, iż „obecnym mistrzom pustki chodzi tylko o zabawę” (Wyd. Instytutu Kultury, Warszawa 1995, s. 82). Przy- najmniej, gdy mowa o Derridzie.

iż dotyczy ona Derridy, wręcz ostatnio – moralisty, ale i nie mniej Rorty’ego i Foucaulta. „Coś dziwnego zaczyna się dziać”, a owo „coś” związane jest, jak się zdaje, ze zmierzchem nad-projektu nowoczesności, który to zmierzch sprawia, iż pewne pytania niespodziewanie narzucają się jako ważne większej liczbie osób.

Nie pisałem tu o „sprawach”, jak je się nazywa, Heideggera i de Mana (o debatach największych umysłów końca wieku na temat rektorowania pierwszego w 1933 i jego milczenia o Zagładzie oraz na temat młodzieńczych pism antysemickich drugiego i ich potencjalnych związków z późniejszą koncepcją literatury); nie pisałem o burzliwych, rozpalających namiętności dyskusjach we Francji i w Ameryce wokół pytań o „filozofa” i „politykę”, bo o to przecież w końcu tam chodzi (co tak trafnie uchwycił Krzysztof Pomian, kiedy powiedział, że problem stosunku filozofii i polityki w XX wieku stał się „problemem ‘być albo nie być’ filozofii”⁷¹). Z tej perspektywy nasz wiek pozostaje wciąż niezbadany i nieprzemyślany, a przecież, dodajmy, by poszerzyć tę nierozwiniętą tutaj problematykę o kolejny wymiar, z którym przyjdzie nam się kiedyś zmierzyć, cały czas, gdy mowa o Heideggerze – by użyć zwrotu Krzysztofa Pomiana – mam poczucie, że *de nobis fabula narratur...* Może niezupełnie o nas, ale przecież być może warto przemyśleć motyw „chłopców z tamtych lat”.⁷² Nie pisałem zatem, jak powiadam, o tamtych dyskusjach, bo mam zamiar uczynić to oddzielnie, ale warto może tylko w tym miejscu wspomnieć, że pytania o tamten czas, odczytywane chyba nieprzypadkowo właśnie dzisiaj – powiedzą nam być może coś o nas samych, naszej dzisiejszej historii, może nawet – naszej przyszłości... Bowiem przecież może być i tak, że w rozważaniach naszych nie chodziłoby o *samego* Heideggera czy *samę* de Mana; sprawy te można by spokojnie zostawić samym heideggerystom i dekonstruktywistom. Może warto myśleć o tym, co historia obydwu wymienionych może nam powiedzieć o naszej historii, o nas samych.⁷³ Albowiem przemyślenie ówczesnych wyborów, postaw, zachowań, ówczesnego milczenia, pisania, działania to przemyślenie konstytutywnych elementów naszej niedalekiej przeszłości, a nie jakichś „aberracji”, „błędów”, ludzkich „potknięć” czy „słabości”. Spychając na bok ogólne pytanie: co mamy zrobić z tymi biograficzno-filozoficznymi odkryciami?, umieszczamy się obok, pytając o ich, Heideggera czy de Mana, przeszłość w naszej manichejskiej wizji świata, ich przeszłość, która nie ma nic wspólnego z naszą, europejską, śródziemnomorską i cywilizowaną przeszłością. Nasz ostry sąd

⁷¹ K. Pomian, *Heidegger i wartości burżuazyjne*, w: *Heidegger dzisiaj*, P. Marciuszuk, C. Woźniński (red.), „Aletheia” (1/1990), s. 471.

⁷² Choćby na przykładzie konstelacji „Tygrysa” – Krońskiego (Czesława Miłosza – Andrzeja Walickiego), na przykładzie tamtych uwiedzeń i tamtych zaccarowań.

⁷³ Zob. J.-L. Nancy, *Our History, Diacritics*, 20.3, Fall 1990, s. 97-115.

– sąd szybki, niepogłębiony – nad nimi to oddalenie od siebie ich nieusuwalnej bliskości, to pozostawienie poza obrębem naszej refleksji ich problemów, rzekomo obcych naszej teraźniejszości. A zatem, ich przeszłość miałaby *nie* być naszą, ich błędy – nie miałyby być naszymi, byłyby to obce nam wybory z księżycowego pejzażu, który pozostał jedynie na coraz bardziej pożółkłych kartach historii. A przecież w rozważaniach o filozofii i polityce chodzi nam o myśl, która celowo oddaje się w służbę ideologii, która się za nią skrywa, albo z której siły czerpie korzyści. Ta przepaść jest bardzo ważna, chodzi przecież o korzystanie z siły ideologii w promowaniu własnej myśli, o naiwną przecież dziś wiarę, iż można być „przewodnikiem wodzów”... I w ten oto sposób zatoczyliśmy koło i, zbliżając się do końca tekstu, powróciliśmy do tytułowego przecież motywu – „powinni tylko iść za tym, który prowadzi...”

Hannah Arendt w przywoływanym już tu tomie *Miedzy czasem minionym a przyszłym* mówi, że nikt nie wątpił nigdy, że „prawda i polityka nie pozostają ze sobą w dobrych stosunkach” (a Maurice Merleau-Ponty dopowiada, iż „związek filozofii i polityki istnieje od zawsze, ale nie na dobre, tylko na złe”). Prawda i polityka – a zatem filozofia i polityka – to „skrajnie przeciwstawne sposoby życia”.⁷⁴ Bo przecież kiedy prawda filozoficzna wkracza do polityki, jest rzeczą niemal pewną, że wolność może czuć się zagrożona. Któż bowiem będzie śmiał odrzucić – transcendentalną – prawdę filozofów? Kto oprze się całościowej, zwartej i zbornej – ideologicznej – wizji świata, w ramach której filozof podaje wszystkie możliwe pytania i wszystkie możliwe odpowiedzi? Ba, czy aby sam filozof znajdzie w sobie dość siły, aby oprzeć się pokusie narzucenia innym swojej prawdy jako obowiązującej normy? Hannah Arendt znalazła na taką sytuację wręcz fenomenalne określenie: „tyrania ‘prawdy’”⁷⁵ Wystarczyłoby przecież znaleźć posłuch u jakiegoś tyrana o filozoficznych ciągotach – i próbować przeforsować swoją filozoficzną prawdę. Dlatego w ujęciu Arendt filozof to samotnik, a nie *homo politicus*; prawda filozoficzna ze swej natury jest apolityczna. Odślaniana jest przez filozofa – w samotności. Podobnie jak późny Foucault z *Historii seksualności*, Arendt zdaje się dowartościowywać nauczanie przykładem – „jedyną formę ‘przekonywania’”, na którą może sobie pozwolić prawda filozoficzna bez wypaczania czy zniekształcania swojej natury”.⁷⁶ Filozof zaczyna „działać”, gdy przekształca stwierdzenie teoretyczne w prawdę zawartą w przykładzie, który jest dlań doświadczeniem granicznym. Dalej posunąć się nie może, nie ma takiego prawa. Stanowisko filozofa znajdować się ma zatem poza obszarem politycznym, takiego sposobu bycia samemu nie można łączyć z „jakimkolwiek

⁷⁴ H. Arendt, *Prawda i polityka*, w: *Miedzy czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń i W. Madej, s. 274.

⁷⁵ Tamże, s. 289.

⁷⁶ Tamże, s. 290.

zaangażowaniem politycznym czy oddaniem jakiejś sprawie” (Arendt). Prawda filozofa nie miesza się już – bezpośrednio – do spraw tego świata, a jeśli pragnie się mieszać (co wedle Sartre’a jest definicyjnym zadaniem intelektualisty: *se mêler de ce qui ne le regardait pas*), to kieruje się ku tyranom i Führerom, od Platona po Heideggera, o czym pisze ona w „Osiemdziesięcioletnim Heideggerze”.

Nietrudno chyba zgadnąć, iż w dużej mierze zgadzam się z autorką *Myślenia*, tak jak w sporze Sartre – Merleau-Ponty staję po stronie tego drugiego, a z opozycji wspólnotowców i tekstualistów wolę tekstualistów. Ale jest to ów „indywidualny gest”, o którym Sartre pisał w liście do Merleau-Ponty’ego, na który mogę sobie pozwolić, o ile nie będę uzasadniał go w odniesieniu do wszystkich innych, ani tym bardziej wszystkim innym go narzucał. W nieskończenie polifonicznej i wielobarwnej, wręcz pstrokatej ponowoczesności jest miejsce na wolność i jest miejsce na indywidualne gesty, o ile – po rortowsku – nie krzywdzą one innych i nie sprawiają im bólu. Powiadał Nietzsche (o czym przypomina Arendt) – „Filozof znaczy coś u mnie o tyle, o ile mocen jest dawać przykład”. I rzecz pewnie w dawany dzisiaj prawie do różnych przykładów, aby były przykładami właśnie. Niektóre z nich się przyjmą, inne nie; niektóre będą wręcz modne, inne szybko popadną w zapomnienie; jedne się przebijają, do innych nigdy nikogo nie uda się przekonać. Filozofia może dzisiaj, jak to pięknie ujął Zygmunt Bauman, uczyć „jak żyć mądrze w stanie niepewności”⁷⁷ – może być, jak to ujęła Anna Zeidler-Janiszewska w rozmowie ze Stefanem Morawskim, nie „miłością Mądrości tylko miłością wielu możliwych mądrości, z których żadna nie rości sobie dla siebie samej ambicji ‘ostatecznych’...”⁷⁸ Dokładnie to mam na myśli pisząc o wielości możliwych przykładów dzisiaj.

Chciałbym zamknąć te rozważania cytatem, który przeprowadza niezwykle mi bliską deszyfrację tego, o co może chodzić w sporze o ponowoczesność. Choć przebrnąłem w swoim czasie (i nadal brnę) przez tomy tekstów Lyotarda, Rorty’ego, Foucaulta, Derridy i wielu, wielu innych, nigdzie nie trafiłem na tak klarowny – i odważny – opis tego, co wokół nas się dzieje. Posłuchajmy Zygmunta Baumana z Wykładów Kopernikańskich, bo o nim mowa: „Stawką jest wartość kapitału nagromadzonego przez starodawne firmy zwane filozofią, socjologią czy humanistyką, w jakich wszyscy jesteśmy naraz płatnymi funkcjonariuszami i akcjonariuszami. Stawką jest dzisiejsza wartość użytkowa i wymienna towarów, gromadzonych przez lata w firmowych magazynach. Stawką jest użyteczność firmowych statutów i regulaminów, jakich wyuczyliśmy się na pamięć, i w posługiwaniu się którymi

⁷⁷ Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Wykłady Kopernikańskie w Humanistyce, Toruń 1995, s. 31.

⁷⁸ *O filozofowaniu, perypetiach dzisiejszej kultury i rebus publicis. Z Profesorem Stefanem Morawskim rozmawiają Andrzej Szahaj i Anna Zeidler-Janiszewska*, Toruń 1995, s. 16.

nabraliśmy mistrzostwa. Stawką jest spokój ducha, błoga pewność autorytetu, poczucie sensu tego, co się robi...” Jeśli tak jest, to zaiste – pracowite przed nami lata...

Poznań, luty-marzec, 1996

Bibliografia:

- Arendt, H. (1991). *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa.
- Arendt, H. (1994). Prawda i polityka, [w:] *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, Aletheia, Warszawa, 267-308.
- Bauman, Z. (1995). *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności* (Vol. 1). Uniwersytet.
- Blanchot, M. (1988). *The unavowable community*. Barrytown, NY: Station Hill Press.
- Besnier, J. M. (1988). *La politique de l'impossible: l'intellectuel entre révolte et engagement*. La Découverte.
- Culler, J. (1983). *Roland Barthes*. New York: Oxford University Press.
- Deleuze, G. (1993). *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa.
- Derrida, J. (1990). This Strange Institution Called Literature. trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby, in *Acts of Literature*, ed. Derek Attridge (London and New York, Routledge, 1992), 63.
- Foucault, M. (1972). *The archaeology of knowledge*. Random House LLC.
- Foucault, M. (1990). *Politics, philosophy, culture: Interviews and other writings, 1977-1984*. L. D. Kritzman (Ed.). Psychology Press.
- Foucault, M. (2009). *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*. Wydawnictwo Aletheia.
- Foucault, M. (1984). On the genealogy of ethics: An overview of work in progress. *The foucault reader*, 340-72.
- Habermas, J. (1987). The philosophical discourse of modernity. Twelve lectures.
- Hadot, P. (1992). *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum.
- Howells, C. (Ed.). (1992). *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge University Press.
- Kundera, M. (1993). *Les testaments trahis: essai*. Gallimard.
- Kubicki, R. (1995). *Zmierzch sztuki. Narodziny nowoczesnej jednostki*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.
- Kwiek, M. (1994). *Rorty i Lyotard: w labiryntach postmoderny*. Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Kwiek, M. (1995). Włóczęgostwo filozoficzne. Esej o Zygmuncie Baumanie. W: Zeidler-Janiszewska, A. Trudna ponowoczesność. *Rozmowy z Zygmuntem Baumanem. Część I*. Poznań: Humaniora.
- Nancy, J. L. (1991). *The inoperative community* (Vol. 76). U of Minnesota Press.
- Lyotard, J. F. (1988). *Le différend* (Vol. 46). U of Minnesota Press.
- Platon (1991), *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa: Akme.
- Pomian, K. (1968). *Przeszłość jako przedmiot wiary: historia i filozofia w myśli średniowiecza*. Państwowe Wydawn. Naukowe.
- Puszek, H. (1993). *Sartre: filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*. Uniwersytet Warszawski. Instytut Filozofii.

Rajchman, J. (1985). *Michel Foucault: The freedom of philosophy*.

Rockmore, T. (1995). *Heidegger and French philosophy: Humanism, antihumanism and being*. Psychology Press.

Sartre, J. P. (1968). Czym jest literatura. *Wybór szkiców krytycznoliterackich*.

Stoekl, A. (1985). *Politics, writing, mutilation: the cases of Bataille, Blanchot, Roussel, Leiris, and Ponge*. U of Minnesota Press.

Strauss, L. (1991). On Tyranny, ed. Victor Gourevitch and Michael S. Roth.

REWIZJE — KONTYNUACJE

Sztuka i estetyka
w czasach transformacji

pod redakcją
ANNY JAMROZIAKOWEJ



Wydawnictwo
Fundacji
Humaniora

Poznań 1996

SPIS TREŚCI

Słowo wstępne (ANNA JAMROZIAKOWA)	7
---	---

IDEE FILOZOFICZNE

EWA NOWAK-JUCHACZ	
Historyczna nowoczesność świata i literacki świat nowoczesności ...	11
MAREK KWIEK	
„Powinni tylko iść za tym, który prowadzi...”, czyli o filozofii i polityce (Sartre-Barthes-Foucault)	51
PIOTR ORLIK	
Całość zamiast nowości?	75

IDEACJE ARTYSTYCZNO-ESTETYCZNE

MONIKA BAKKE	
Efemeryczne i przezroczyste	89
ANNA JAMROZIAKOWA	
Elektroniczny hegemon obrazu czy bliskość bios w nowej sztuce?	101
JOLANTA DĄBKOWSKA-ZYDRON	
Przypadek w sztuce – jego obiektywne i subiektywne uwarunkowania	111
ROMANA KOLARZOWA	
Pani Dulską Polskę zbawi	121
JOANNA DASZKIEWICZ	
Postkrytyka: w labiryncie tekstu	141